۱۳۸۸ / ۲ / ۱۹
کتابخانه آستان بهشت ۱۳۸۸ / ۲
کتابخانه مدرسه

کتابخانه آستانه مقدس

اسم کتاب شرح عقائد النسفی عربی
مصنف
ملا سعد تفتازانی
مؤلف
خطی نسخ ۱۱ سطری
چاپی
سال چاپ یا تحریر ۱۲۹۲ ق عدد اوراق ۱۰۱
جزء کتب حکمت شماره خصوصی
شماره عمومی ۱۱۱۱۹ شماره قبض
واقف ابوالوفا صعهری کردستانی تاریخ وقف شهریور ۵۱/
طول ۲۸/۵ عرض ۱۸/۵ شماره صفحات

باز بین شد
۱۳۵۴ خ
باز بین شد
۱۳۷۱ ش

وقف و تقدیم بکتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
ابوالوفا محمدی کردستانی

بازبین شد
۱۳۵۲خ

۱
بازبین شد
۱۳۷۱ش

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت
عن شوائب النقص وسماته والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه
وواضح بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته وبعد
فان مبنى علم الشرائع والاحكام واساس قواعد عقائد الاسلام
هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب
الشكوك والاوهام وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام
قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله تعالى درجته
في دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد
في ضمن فصول هي للدين قواعد واصول واثناء نصوص هي
لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية

نهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل
مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه
للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير
وتدقيق للدلائل اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير
للفوائد مع تجريد طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتجافيا
عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال والله الهادي الى سبيل
الرشاد والمسؤول لنيل العصمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل

اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل و
تسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
والعلم المتعلق بالاولى علم الشرائع والاحكام لما انها لا
تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق

وغيره قد يتحقق بالتأمل وبمطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا
فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته
صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين
هذا هو الكلام دون ما عداه ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها
بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام
المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته
مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد
الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضي الله عنهم
اجمعين في باب العقائد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل
عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر ان من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن البصري قد

معظم خلافيات هذا العلم مع الفرق الاسلامية سيما المعتزلة

اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد
لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات
القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة
في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن
الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم
مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة
والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب فقال فان قال
الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك
فادخل الجنة ماذا يقول الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك
انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت
صغيرا ثم قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا

اصح فلا ادخال الكل فاذا بقول الرب فهذا الجائز وترك الاشعري

مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة

ومضى عليه الجماعة فسموا انفسهم اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة

الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا

فيه الشريعة خلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا

من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات

وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله

لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين وبالجملة هو اشرف

العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية و

كون معلوماته العقايد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات

الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة

غاية هذا العلم الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية

بالادلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو

للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد ابطال عقايد

المسلمين والخايض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف

يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان

مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع و

توحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى ساير السمعيات ناسب تصدير

الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق

العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال **قال**

اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقايد

والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل **واما الصدق**

فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان

الفرق بين الحق والصدق

مبحث ثبوت حقايق الاشياء

المطابقة يعتبر في الحق من جانب الواقع و في الصدق من جانب الحكم فصدق

الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه **حقايق الاشياء**

ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان

بخلاف مثل الضاحك و الكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه

من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة

وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا

هو الموجود والثبوت والتحقق و الوجود و الكون الفاظ مترادفة

ومعناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء

يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد انا نعتقده

حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء

والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود

موجود وهذا الكلام مفيد في نفس الامر ربما يحتاج الى البيان وليس

مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري مما

لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون

الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض

كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوان

مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا

والعلم بها اي بالحقايق من تصورها والتصديق بها وباحوالها

متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق

والجواب ان المراد بها الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت

لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها

خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقايق الاشياء

بيان مذهب السوفسطائية

العلم بالحقايق متحقق

العنادية

العندية

اللاادرية

ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها

ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا

فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من

ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك

وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت

بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق

نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه

نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق

ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات

والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي

يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات كثيرة

كثيرة فتعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات

ففسادها فسادها فلما غلط الحس في بعض الاسباب جزئية لا ينافي

الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم

الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلاف

لفساد الانظار لا ينافي حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق

الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم

ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا

وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه

العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت

السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة

اسباب العلم ثلثة

واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به

اى يتضح ويظهر ماذكر ويمكن ان يعبر عنه موجوداً كان او معدوماً

فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات

اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض

فانه وان كان شاملاً لادراك الحواس بناءً على عدم التقييد بالمعانى

وللتصورات بناءً على انها لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل

غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغى ان يحمل التجلى على

الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن لان العلم عندهم

مقابل للظن **للخلق** اى المخلوق من الملك والجن والانس بخلاف

علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب **ثلثة الحواس السليمة**

والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان

السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة

اى غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر فى العلوم

كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل

والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس

والاخبار آلات وطرق فى الادراك والسبب المفضى فى الجملة بان

يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك

كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر فى الثلثة بل ههنا

اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب

المبادى والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار

على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا

بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى

لا شك فيها سواء كان من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس السليمة

الحواس

احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من
الخبر الصادق جعله سببا اخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة
المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض
بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان
مرجع الكل الى العقل جعله سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات
او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعل السبب
في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء ونور القمر
مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث
هو العقل وان كان في بعض باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة
بمعنى القوة الحساسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها
واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها

السمع

دلائلها على الاصول الاسلامية السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش
في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصر

البصر

وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ
ثم تفترقان فتتاديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال
والمقادير والحركات والسكنات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى
ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم وهي قوة مودعة

الشم

في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك
بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم
والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك

الذوق

بها الطعوم بمخالطة الطعوم اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها

الى العصب واللمس وهو قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة

منها اي من الحواس الخمس يوقف اي يطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة

له يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة

كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروايح ولا يدرك بها ما يدرك

بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ذلك او يمتنع ففيه خلاف والحق الجواز

لان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق

عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة

تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق

والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان والخبر الصادق اي المطابق

للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا

صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف

الخبر وقد يقال بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به

اي الاعلام بنسبة بانها تطابق الواقع او لا تطابق فيكونان من صفات

المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها

خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك

لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب وهو الخبر الثابت على السنة

قوم لا يتصور تواطؤهم اي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب

ومصداقه وقوع العلم بلا شبهة وهو بالضرورة موجب العلم

الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية

والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة

والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان التواتر

موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة
وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك
لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم
بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى
عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع
فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا
يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب
المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون
مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات
لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون
الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر

والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا هذا
ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة تفاوت في الالف والعادة
والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه
مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات **والنوع الثاني خبر**
الرسول المؤيد اي الثابت رسالته **بالمعجزة** والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق
لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر
خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى وهو
اي خبر الرسول **يوجب العلم الاستدلالي** اي الحاصل بالاستدلال
اي بالنظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب
خبري وقيل هو قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول
الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل
متغير حادث

حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فبالك
او فق اما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا
له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع
العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال و
استحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق
ومضمونه واقع والعلم الثابت به اي بخبر الرسول يضاهي اي يشابه العلم
الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن
اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك
فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا
او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول
قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك
او بغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض
الشبهة في كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر
المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر
هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي
المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام
الرسول والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله
عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول
وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو الاستدلالي
فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله
تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال

الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد بخبر يكون
سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة
لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى وخبر الملك انما يكون مفيدا للعلم
بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
فحكمه حكم خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر
وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع
حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا واما العقل وهو
قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة
يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به
الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا
صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة

الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب
ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما
ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انها معارضة
للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون
معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما
في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه
دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان
العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال الآثار
وشهادة من الاخبار والآثار قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما
يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة
وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون

كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيد للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل
لا يليق بهذا الكتاب وما يثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة اي باول التوجه
من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه فانه بعد
تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم
ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم هو لم يتصور معنى الكل والجزء وما
يثبت منه بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول
كما اذا راى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا راى
دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف
العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو
ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر

بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل
بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر
بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي
ويفسر بما يحصل بدون نظر وفكر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم
ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب
البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله
تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير
احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو
مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل
ثم قال والعلم الحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر

من غير فكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واسند الى الاحتياج الى نوع فكر

كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى في

القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق

حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى ان يقول

ليس من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم

والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات

والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له

ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح

للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول

به في الخبر وحكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد

فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه اراد

اراد بالعلم ما لا يشملها والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة والعالم

اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام

وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله

تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات

وما فيها والارض وما عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان

معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها

واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم

تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله لكن بمعنى الاحتياج

الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ

هو اي العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل

منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف لان الكلام فيه طويل لا يليق

بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما
اى ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته
عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء اخر بخلاف العرض
فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اى محله الذي يقومه ومعنى
وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع
ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده
في نفسه امر ووجوده في الحيز امر اخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة
معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء اخر اختصاصه
به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم
او لا كما في صفات المجردات وهو اى ما له قيام بذاته من العالم اما مركب
اى من جزئين فصاعدا وهو الجسم وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء لتحقق

لتحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية
اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا
راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل واحد ان يصطلح على ما شاء
بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركب
من جزئين ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه
جزء واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما
صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة
بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اى عظم فهو جسيم وجسام
بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة او غير مركب كالجوهر
يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو
الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع با

بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال
الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا
وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة
واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه
الا بجزء واحد غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل
فلم تكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان
كل عين منقسماً لا الى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما
غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها
وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس
لذاته والا لما قبل الافتراق فالله قادر على ان يخلق فيه الافتراق
الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم

لزم قدرة تقدح عليه ذهاباً للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل
ليس بالحلول السرياني حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني
والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل
وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه
اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق
ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف
ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسألة الى التوقف فان قيل هل لهذا
الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة
مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد
وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

والالتيام عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له

في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن

تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث

في الاجسام والجواهر فما هو من تمام التعريف احتراز عن صفات الله تعالى

كالالوان واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة

ايضا والبواقي بالتركيب والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة

والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة

والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل

بحسب التركيب انواع لا تحصى والروائح وانواعها كثيرة وليست لها

اسماء موضوعة مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام

اذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر

جواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون

والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم

كما في اضداد ذلك فان العدم ينافي القدم لان القديم ان كان واجبا

لذاته فظاهر والا يلزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء

بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم

قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو

عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها

لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر

لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بعينه

فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر فمتحرك

وهذا معنى قولهم الحركة كونان في انين في مكانين والسكون كونان في انين

في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون اخر اصلا كما في ان الحدوث
فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلت هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى
على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليه
الاعصار والازمان واما حدوثها فلان تمام الاعراض وهي غير باقية
ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير
والازلية تنافيها ولان كل حركة فهو على التقضي وعدم الاستقرار وكل
سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت
انتفاء ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن
الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال و
ههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام
وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول

كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى
حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان
ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات والثاني ان ما ذكره لا يدل
على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث
اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والاضواء
والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث
الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة
عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل
هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة
غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة
الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم

بسكون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب
انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث

كل جزئي من جزئياته الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام
لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب
ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه
ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث
ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث
للعالم هو الله تع اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده
من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة
العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح
علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها

باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ
لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل
وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل وهو انه لو ترتب
سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز ان تكون
نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها
فتكون واجبا فتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو
ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا
الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى
بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء
كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال
وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع

برهان التطبيق

الثانية وتناهيه ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على

المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون

ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان

نطبق جملتان احداهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية

ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما

وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى

حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال

الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب

الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع

المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو

امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه

سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد

بين الارادتين بل بين المرادين وح اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان

او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج

فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل

ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر

وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان تكون الممانعة

والمخالفة غير ممكنين لاستلزامهما المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين

كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة

الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات

فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما

اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد به الفساد بالفعل

بالفعل اى خروجها عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز

الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل

النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة

لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان

لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احد منهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا

نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم

انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع

انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني

في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد

في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد

يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين

زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية من هذا القبيل و

قد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط **القديم**

هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لذاته لا يكون الا قديما اى لا ابتداء

لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة

حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم

للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم

ذهب الى ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب بالذات ولا استحالة في تعدد

الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض

المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير ومن تبعه تصريح بان الواجب الوجود

لذاته هو الله تعالى وصفاته وقد استدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب

لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في

وجوده الى مخصص فيكون محدثاً اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد
شيء اخر ثم اعترضوا بان الصفات ان كانت واجبة لذاتها لكانت باقية
والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء
هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب
لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفة ينافي قولهم بان كل ممكن فهو
حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا
وينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب
اليه الفلاسفة من انقسام كل من الحدوث والقدم الى الذاتي والزماني
وفيه رفض لكثير من القواعد وسياتي لهذا زيادة تحقيق **الحي القادر العليم**
السميع البصير الشائي المريد لان بداهة العقل جازمة بان محدث
العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة

المتقنة لان النقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات مع ان اضدادها
نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا
يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالدليل الشرعي فيها كالتوحيد
بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع
عليه **ليس بعرض** لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون
ممكناً ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام المعنى
بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه
والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء
الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان
البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة
الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده

ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى وان القيام هو اختصاص الناعت كما فى اوصاف

البارى تعالى وان انتفاء الاجسام فى كل آن مع مشاهدة بقائها بتجدد الامثال

ليس بابعد من ذلك فى الاعراض نعم تمسكهم بقيام العرض بالعرض بسرعة الحركة

وبطؤها ليس بتام اذ ليس هناك شىء هو حركة واخر هو سرعة او بطؤ بل هنا

حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعض

بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركات اذ

الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولا جسم لانه متركب ومتحيز

وذلك امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا

يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة

فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا فى الموضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم

جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التى اذا وجدت

وجدت كانت لا فى الموضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا

فى الموضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الله تعالى من جهة عدم ورود الشرع

بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهب المجسمة والنصارى

الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه فان

قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد

به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله تعالى

والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب و

اذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة

او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر ولا مصور اى ذى صورة

وشكل مثل صورة انسان او فرس لان تلك من خواص الاجسام

تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات

ولا محدود اى ذى حدّ ونهاية ولا معدود اى ذى عدد وكثرة

يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو

ظاهر ولا متبعض ولا متجزّ اى ذى ابعاض واجزاء ولا متركب منها

لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار

تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان

ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالمائية اى بالمجانسة

للاشياء لان معنى ما هو اى جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات

بفصول مقومة فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة

والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات

الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن فى مكان لان التمكن

عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او محقق يسمونه المكان

المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود

الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى فان قيل

الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا التمكن اخص من التحيز

لان التحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الشىء ممتدا او غير ممتد فما ذكر

دليل على عدم التمكن فى المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز

فاما فى الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان

يساوى الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا واذا

لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود

واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شىء ولا

يجرى عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر

وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما

ذكره في التنزيهات بعضها يغني عن بعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح

في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة

وساير فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير

الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان معنى التنزيه

عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث

والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض

بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره ومعنى الجسم ما

يتركب هو من غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب

فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب والا فيلزم

النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير

فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام فيكون الواجب

الواجب على بعض دون بعض فوجب الترجيح بلا مرجح في افادة المدح

والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى المخصص ويدخل تحت

قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال تدل

المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها لانها

تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاغين زعما منهم ان

تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف

بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين

فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا

له في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا له في الجهة فيتحيز

فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب ان ذلك وهم محض و

حكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات

فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو داب السلف ايثارا للطريق الا سلم

او يأول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتاخرون دفعا لمطاعن الجاهلين

وجذبا بضبع القاصرين وسلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اى لا

يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون

الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الاخر اى يصلح كل لما يصلح له الاخر فلان شيئا

من الموجودات لا يسد مسده فى شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم

والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال

فى البداية ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدد فى

كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود

ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه

وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى اذا

اذا اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة وقد قال الشيخ ابو المعين فى التبصرة

انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو فى الفقه اذا كان يساويه

فيه ويسد مسده فى ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما

يقوله الاشعرى من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبى صلى الله عليه وسلم

قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء فى الكيل لا غير وان تفاوت

الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد

الاشعرى من المماثلة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا

ينبغى ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف و

مساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل ولا يخرج عن

علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار

الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة

مبحث الصفات

هو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما زعمت الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات

ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية على انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على

خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا

يقدر على نفس مقدور العبد **وله صفات** لما ثبت انه عالم قادر حي الى غير ذلك

ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل

الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق

له فثبت ان له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما زعم المعتزلة

من انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا

اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل

صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته قادرا

وعالما وليس النزاع في العلم والحيوة والقدرة التي هي من جملة الكيفيات

والملكات لما صرح مشايخنا رحمهم الله تعالى من ان الله تعالى حي وله

حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله

علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا

في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه

حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع

الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى

ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى

غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب

ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم

كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا

للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات **ازلية** لا

كما زعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث

صفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيره

بذاته تعالى قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما

يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة

له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة به ولما تمسك المعتزلة بان في اثبات الصفات

ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم

قدم غير الله وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة

اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود

بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء

فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره

يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم

الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة

لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم و

والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم

قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت

الاقانيم ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير

بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة

الى غير ذلك متعددة ومتكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل

وايضا لا يتصور النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة

كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا

ذوات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود

لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله

تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى

وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب واما في نفسها فهي ممكنة ولا

استحالة نفي قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له او غير منفصل
عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغي ان
يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان
كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية فلصعوبة هذا المقام ذهب
المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة
الى نفي عينيتها وغيريتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع
بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات للعينية ضمنا واثباتها ضمنا مع نفي
العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما لان المفهوم
من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما
واسطة قلنا قد فسر الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور
وجود احدهما مع عدم الاخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية بالاتحاد

باتحاد المفهومين بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة
بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الاخر ولا يوجد بدونه كالجزء
مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع بعض فان ذات الله تعالى
وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه
بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف
الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون
غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك
من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود
العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا
بدون المحل وهو ظ مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد
لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز

وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكر من استحالة بقاء الواحد
بدون العشرة ظاهر الفساد لان المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر
ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان
ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه يمتنع وجود العشرة بدون الواحد
ويمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا
من احاد العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر و امتناع الانفكاك
ح ظ لا ما نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور
عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب
اثبات البعض الاخر فعلم انهم لم يريدوا بهذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض
مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين
كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان

لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر
المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود
ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف
قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد
قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل
العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد
من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد
من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد
خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة
اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار

نحو نفسه لا ندعي العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان بل زيد غيره

لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهي اي صفاته الازلية العلم وهي صفة

ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر

في المقدورات عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة

وهي بمعنى القدرة والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات والبصر وهي

صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بها ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم

ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات

والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات

لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشية

وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في

احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون

كون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكرنا تنبيه على الرد على من زعم ان المشية

قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة

الله فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره

انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع

والفعل والتخليق عبارتان عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه

وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق وهو تكوين

مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء

والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية

ازلية قائمة بالذات وهي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات

او صفات للافعال والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى

بالقرآن المركب من الحروف وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه

معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر

الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده

كمن امر عبده قصدًا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلامًا

نفسيًا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل

اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمر رضي الله تعالى عنه اني زورت في نفسي مقالة

وكثيرًا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلامًا اريد ان اذكره لك

والدليل على ثبوت الكلام النفسي اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء

عليهم السلام انه تعالى متكلم باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام

فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر

والارادة والتكوين والكلام ولما كان في الثلث الاخيرة زيادة

نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصّل الكلام بعض

بعض التفصيل فقال وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة

امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على

المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية

ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات

ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض

لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا

رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات

والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم

بالذات منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه

والآفة هي عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب

ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق

على الكلام اللفظي دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ فلما اراد

السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك

فكان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس والله تعالى

متكلم بها آمر ناهٍ مخبرٌ يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر

باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وساير الصفات فان كلاً منها واحدة

قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك

اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل

هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا هو ممنوع بل انما يصير

احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا

انقسام له اصلاً وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل

اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب

والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب

الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف

هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل

الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق

المضي كذب محض يجب تنزيه الله عنه قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل

امراً ونهياً وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب

تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته اهلاً لتحصيله

فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابناً له فامره بان

يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة

اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان

كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الزمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه

على ان القران ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم
المتلو الحادث فقال و القران كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب
القران بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القران كلام الله تعالى
غير مخلوق و لا يقال القران غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف
من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا او عنادا واقام
غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الجرى الكلام على
وفق الحديث حيث قال عليه السلام القران كلام الله تعالى غير مخلوق
من قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة
المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القران مخلوق او غير مخلوق و لهذا
تترجم المسئلة بمسئلة خلق القران وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى
اثبات الكلام النفسى ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف

والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسى ودليلنا ما مر انه ثبت
بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم ولا معنى له سوى
انه متصف بالكلام ويمتنع قيام الكلام اللفظى بذاته فتعين الكلام النفسى
القديم واما استدلالهم بان القران متصف بما هو من صفات المخلوقات و
سمات الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا
مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا
قائلون بحدوث النظم وانما الكلام فى المعنى القديم والمعتزلة لما لم
يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
والحروف فى محالها او ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ
على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها
والا لصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا

كبيرا او من اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القران اسم لما نقل الينا
بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروا
بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار
الى الجواب بقوله **وهو** اى القران الذى هو كلام الله **مكتوب فى**
مصاحفنا اى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه **محفوظ**
فى قلوبنا اى بالالفاظ المخيلة **مقروء بالسنتنا** بالحروف الملفوظة
المسموعة **مسموع باذاننا** بذلك ايضا **غير حال فيها** اى مع ذلك
ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والاذان بل معنى
قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم
المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال
النار جوهر محرق تذكر باللفظ وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون

كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشىء وجودا فى الاعيان و
وجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فالكتابة
تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان فحيث
يوصف القران بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القران غير مخلوق
فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما فى قولنا قرات نصف
القران او المخيلة كما فى قولنا حفظت القران او الاشكال المنقوشة
كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القران ولما كان دليل الاحكام الشرعية
هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف
المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث
الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة

الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاد

ابو اسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله تعالى

فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت

علم فلان فموسى صلوات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن

لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان

كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه

عنه تعالى بان يقال ليس المنزل المعجز المفصل الى السور والايات

كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله

تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل

الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله

تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه

صفة لله تعالى وبين اللفظ الحادث المؤلف من السور والايات ومعنى

الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفى اصلا

ولا يكون الاعجاز والتحدى الا فى كلام الله تعالى وما وقع فى عبارة بعض المشايخ

من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام فى التحقيق

وبالذات اسم للمعنى القديم القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه

لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم فى الوضع والتسمية

وذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم

ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة

العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القران

اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعم الحنابلة من قدم النظم المؤلف

المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين

من بسم الله الا بعد اللفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس
مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض
على البعض والترتب انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة و
هذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى
فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه سمع غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه
الى الالة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير
مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض
ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس
الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت
اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ
كان كلاما مسموعا والتكوين وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل

والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى لاطباق العقل
والنقل على انه تعالى خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على
الشيء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق قائما به ازلية لوجوه الاول
انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثانى انه وصف ذاته فى كلامه
الازلى بانه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب او العدول
الى المجاز اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة
على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق
كل ما يقدر هو عليه من الاعراض عليه والثالث انه لو كان حادثا فاما
بتكوين اخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم
مع انه مشاهد واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث

وفيه تعطيل الصانع والرابع لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث

او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون

كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة

على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه

من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى قبل كل شيء

ومعه وبعده مذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك

والحاصل في الازل هو مبدء التخليق والترزيق والاماتة والاحياء

وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى الارادة والقدرة

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء

لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون

بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضرو

ب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب

بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل

بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا

والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات

القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم المتعلقات لكون تعلقاتها حادثة وهذا

تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله وصفة من صفاته

لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال

وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم

قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكو

ن المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدو

ثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به

ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة

واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم

والقديم بخلافه فمجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى

لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه

الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا

صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف

على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه

ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد

على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى واما هم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم

المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نسلم انه لا

يتصور التكوين بدون وجود المكون وانه وزانه معه كوزان الضرب

الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين

اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدء الاضافة التي هي اخراج

المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة

المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري

فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول

ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تاخر المفعول لانعدم

هو بخلاف فعل البارى تعالى فانه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت

وجود المفعول **وهو غير المكون عندنا** لان الفعل يغاير المفعول

بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول ولانه لو كان

نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون

بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان

وان لايكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع

وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لايوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا

فلا يصح القول بانه خالق للعالم وصانعه هذا خلف وان لايكون الله تعالى

مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين

اذا كان عين المكون لايكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان

خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق

والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد

هذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكن ينبغي

للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين

علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز

بل يطلب لكلامهم محلا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء

القدم اما القدم بالمعنى الاول ... فالعالم حادث واما اصطلاحا ... بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا

العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل

شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين

والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل

الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم

التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات المذكورة وهذا كما

يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية

تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل

والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها

لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون

الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الراي الا باثبات ان تكون

الاشياء وصدورها عن الباري يتوقف على صفة حقيقية قائمة

بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على
وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة
يسمى ايجادا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك
فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته
ثم تتحقق بحسب خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء
والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك
صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير
للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون
منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة
يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا
الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات

والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته

كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص
المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة
من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية
من انه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة
حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل
على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى
مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى
وايضا نظام العالم ووجوده على هذا الوجه الاوفق الاصلح دليل
على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه
موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته

الموجبة وهو رؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى

ادراك الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر

ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن

انكشافه في حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة

هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه

لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه

وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل

اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول

انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر

بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة

وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك

بينها والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة

عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين

الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق

علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من

خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى

سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك

وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري

العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية

فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات

كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدم

يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود

كلّ شيء عند اجيب بانّ المراد بالعلة متعلّق الرؤية والقابل لها ولا
خفاء في لزوم كونه وجوديا ثمّ لا يجوز ان يكون خصوصيّة الجسم او العر
اولا اوّل ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هويّة ما دون خصوصيّة
جوهريّة او عرضيّة او انسانية او فرسيّة ونحو ذلك وبعد ذلك رؤيته
برؤية واحدة متعلّقة بهويّته قد نفصّله على تفصيله الى ما فيه من الجواهر
والاعراض وقد لا نفصّله فمتعلّق الرؤية هو كون الشيء له هويّة ما
وهو المعنىّ بالموجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون
متعلّق الرؤية هو الجسميّة وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصيّة
ونقول ثانيًا انّ موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله ربّ ارني
انظر اليك فلو لم يكن ممكنًا لكان طلبها جهلًا بما يجوز في ذات الله تعالى
او بما لا يجوز او سفهًا وعبثًا وطلبًا للمحال والانبياء منزّهون عن ذلك

ذلك وانّ الله تعالى قد علّق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في
نفسه والمعلّق بالممكن ممكن لانّ معناه الاخبار بثبوت المعلّق عند ثبوت
المعلّق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض عليه بوجوه
اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا
نسلّم انّ المعلّق عليه امر ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحرّكه وهو محال
واجيب بانّ كلًّا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على
انّ القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام انّ الرؤية
ممتنعة وان كانوا كفّارًا لم يصدّقوه في حكم الله تعالى بالامتناع
وايّا ما كان يكون السؤال عبثًا والاستقرار حال التحرّك ايضًا ممكن بان
يقع السكون بدل الحركة وانّما المحال اجتماع الحركة والسكون واجيبه

بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين
الله تعالى في دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من
اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع
الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها
ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم واقوى شبههم
من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة
من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في
غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في
حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله

بقوله فيرى لا في مكان ولا جهة ومقابلة واتصال شعاع وثبوت
مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد
وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام
في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب
ان يرى تعالى الان والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها
انه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى ولا يجب عند
اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته
عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات
والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت

لا حصال التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح

في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا

الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة

الاية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا

لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي و الاتصاف بالحدود والجوانب

ومنها ان الايات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام

والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها

والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سالوا ان

يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية

في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في ان النبي صلى الله عليه وسلم

هل راى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان

الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء

في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال

العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت

المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون

عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع

ونحو ذلك وحين راى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج

من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق واحتج اهل

الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها

ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل

فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات

بعضها اسرع وبعضها ابطا ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا

ذهولاً عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت
في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك مما يحتاج اليه
من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر
الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم
على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة
ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد
لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل
بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما يشاهد من الحركات
والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال
بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى والله خالق كل شيء
اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء وكقوله افمن يخلق كمن لا يخلق

يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة لا يقال
فالقائل بكون العبد خالقاً لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين
لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود
كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا
يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره
الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء
النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد
حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء
لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي
وبين حركة المرتعش فان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو
لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم

والثواب والعقاب وهو ظ والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية

القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما حققناه ان

شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان

هو القائم والقاعد والآكل والشارب والسارق والزاني الى غير

ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء

لا من اوجده ولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض و

ساير الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى

فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب

ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته

ومشيته قد سبق انهما عندنا عبارتان عن معنى واحد وحكمه لا يبعد

ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته اي قضائه وهو عبارة

عن الفعل مع زيادة الاحكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى

لوجب الرضى به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضى

بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء

دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد

فيه من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان او مكان وما يترتب

عليه من ثواب او عقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما

مر ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم

الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق

في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد

منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق

بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى

للشر والقبايح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره و

معصيته زعمًا منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك

بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد

على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدًا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال

ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال

لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي

ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا

اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل

على صاحب بن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى فلما راى

الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء والمنكر فقال الاستاذ

على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا

اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان

الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادًا

ويؤمر به وقد يكون مرادًا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى

او لانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون الا يرى ان السيد اذا اراد

ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريد منه و

قد يتمسك من الجانبين بالايات وباب التأويلات مفتوح على الفريقين

و للعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة

و يعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا

فعل للعبد ولا اختيار اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات

لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة

بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره

دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا

ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال

التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى

وصام وكتب بخلاف طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية

تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وكقوله تعالى فمن شاء

فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى

وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل

فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا

ان الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره

فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا و

هذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق

محقق للاختيار لا مناف له وايضا منقوض بافعال الباري تعالى فان

قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد

والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها و

معلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام

في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق

هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال

كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق

الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف

العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك

خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين

فالفعل مقدور الله بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب و

هذا القدر المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة

المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد

فيه من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب

وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور

لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان

قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا ان الشركة

ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الاخر

كشركاء القرية والمحلة كما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع

خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر

الى شيئين مختلفين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد

بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق

والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها

موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق

حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه

من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة

الضارة المولمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل

القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم

والعقاب **والحسن منها** اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في الاجل

والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم ليشمل المباح **برضاء الله تعالى**

اي بارادته من غير اعتراض **والقبيح منها** وهو ما يكون متعلق الذم

في الاجل **ليس برضاه** لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا

يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل

في العاجل والثواب

في العاجل والعقاب

والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح **والاستطاعة مع الفعل** خلافاً للمعتزلة **وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل** اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل بها الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والالات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الله تعالى الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب ان يكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم بقاء الاعراض فلا

نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرض بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في حال الا ولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى اخر لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجباً وفي الحالة الاولى ممتنعاً ففيه نظر لان القائلين

يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل
فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل
في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في
الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط
مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء ومن ههنا ذهب
بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير
فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات
صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض
بالعرض وانه يمتنع قيامهما بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة
قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان
وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة

الاستطاعة متحققة ح لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله
ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة **على سلامة الاسباب**
والآلات والجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب
والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسبابه
وآلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال
هو ذو سلامة اسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه
بخلاف الاستطاعة **وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة**
التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان
اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نم استحالة تكليف العاجز
وان اريد بالمعنى الثاني فلا نم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة

الاسباب والالات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب

بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة

الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق

وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف

الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق

الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل

الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فان

اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق

باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة

بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة

فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا انما لا يتصور فيه نزاع بل

بل هو لغو من الكلام فليتأمل **ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه** سواء

كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء على

على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان العاصي فلا نزاع في وقوع

التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما

ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر

بقوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى

حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف

بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة

بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء وقد يستدل

بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان

جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب

استحالة اللزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى
وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يقع علم الله وارادته واخبار
بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض
وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان
يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد
العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه
تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم
انه لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب
انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان فيه بذلك
ليصلح محلاً للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا وما اشبهه كالموت
عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر ان الخالق هو الله
تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا
بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادراً عن الفاعل لا
بتوسط فعل اخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان توجب
الفعل لفاعله فعلاً اخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب
والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا
صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات
لا صنع للعبد فيه اصلاً اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب
فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من
عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية والمقتول ميت باجله
اي بالوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع

مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حال الافعال بالنسبة الى التولدات فيا كحال الافعال المباشرة
الى المتولدات في عدم الاكتساب في جميع المتولدات حاشية

يرد عليه ان عدم تمكن العبد فلا وجود ومباشرة السبب ممنوع وبعده لا وكونه
مكتسبا بواسطة السبب كان صرف الارادة والقدرة الى الفعل المباشر يوجب
وتفوت التمكن من تركه حاشية

ولو قتل الجارات يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد
العمر ولا بالموت بدل القتل حاشية

عليه الاجال لان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه
اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة
بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا
باجله لما استحق القاتل الذم ولا العقاب دية ولا قصاصا اذ ليس موت
المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه
لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون
عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى
انه لولاها لما كانت هذه الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان
على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه
الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن
خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا و

ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق
الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل
واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم
يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان
اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين
واجالا اخترامية بحسب الافات والامراض والحرام رزق لان الرزق
اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد
يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة
الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق
لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به
وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب

رزقًا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى

هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه

لا رازق الا الله تعالى وحده وان العبد استحق الذم والعقاب على اكل الحرام

وما يكون مسندًا الى الله لا يكون قبيحًا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب

والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وكل يستوفي رزق

نفسه حلالًا كان او حرامًا لحصول التغذي بهما جميعًا ولا يتصور

ان لا ياكل انسان رزقه نفسه او ياكل غيره رزقه لان ما قدره

الله تعالى غذاءً للشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره واما بمعنى

الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق

الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد اشارة الى ان

ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال

الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالًا او تسميته ضالًا اذ لا معنى لتعليق

ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد تضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازًا

بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان

مجازًا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشائخ ان الهداية عندنا

خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة

الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى

انك لا تهدي من احببت ولقوله اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق

ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة

الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول

والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب

على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة

ولما كان منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات
لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه
على ابي جهل اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال
العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان ما
لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في
قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري
ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة
اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية
ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية متشبثهم في ذلك
ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع و
قد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته بالعواقب يكون محض عدل و
(وحكمه)

وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك
بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه
رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار **وعذاب القبر**
العيب والنقص
للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى
تعذيبه فلا يعذب **وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى**
ويريده وهذا اولى مما يقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب
القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة
اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر **وسؤال منكر**
ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه
وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا الانبياء

عند البعض ثابتٌ كلٌّ من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور
ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه السلام يثبت الله
الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل من ربك
وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله
عليه وسلم وقال صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال
صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى

المعنى وان لم يبلغ احدها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة
والروافض لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب
انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك
الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى البدن ولا ان
يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والماكول في
بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل
في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال
ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط
بين امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر
وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها
الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل

منها تحقيقاً وتاكيداً واعتناءً بشأنه فقال **والبعث** وهو ان يبعث الله

تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الروح اليها **حق** لقوله

تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول

مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة

بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به

غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية

للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم

يسم وبهذا سقط ما قالوا انه لو اكل انسان انساناً بحيث صار جزءاً منه

فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الاخر

معاداً بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية

من اول العمر الى اخره والاجزاء الماكولة فضلة في الاكل لا اصلية فان

قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث

من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال

ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن

الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمى مثل ذلك تناسخاً

كان نزاعاً في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن

بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمى تناسخاً ام لا **والوزن حق** لقوله تعالى

والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل

قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها

لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث

ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله

تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا

على الحكمة لا يوجب البعث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم

يؤتى للمؤمنين بايمانهم والكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى و

نخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه

فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره

المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق لقوله صلى الله

عليه وسلم ان الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنبا

كذا اتعرف ذنبا كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه انه

قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب

حسناته واما الكفار والمنافقون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء

الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى

انا اعطيناك الكوثر ولقوله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر وزواياه

يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه نهر في الجنة والحوض في الموقف خيالي

وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن واطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء

من يشرب منها لا يظماء ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق

وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره

اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا

يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى

قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه

كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما

ورد في الحديث والجنة حق والنار حق لان الآيات والاحاديث

في بابهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة

موصوفة بان عرضها كعرض السماء والارض وهذا في عالم العناصر محال

وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام

وجه ان يكون لطعم لذيذ يلتذ بوجوده وطعمه عند الشرب الى ان فرغ خيالي
وجه الآخر فتنبه علامة عدم دخول النار او لا يعذب بالظما من شرب واء

وجه ان لا اشتباه في ان الميزان قبل الصراط وما روى ان
وجه دخل النار خيالي

هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهورات الميزان قبل الصراط وما روى ان
الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال صلى الله عليه وسلم
على الصراط فان لم تجد فعلى الميزان فان لم تجد فعلى الحوض وجهه
ان الطلب في الطاب المتحير بان ينشأ نفسه في كل طرف على انه رايته
عجيب فلا تعارض المشهور خيالي المرت

وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وتكلمنا عليه في موضعه وهما اي

الجنة والنار مخلوقتان الان موجودتان تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة

انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة ادم وحواء واسكانهما الجنة والايات

الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين اعدت للكافرين اذ لا ضرورة

في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها

للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار

ولو سلم فقصة ادم تبقى سالمة عن المعارض قالوا لو كانتا موجودتين

لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله

كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة

بعينه وانما المراد بالدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي

الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن حد الانتفا

الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته

بمعنى ان الموجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم باقيتان

ولا تفنيان ولا يفنى اهلهما اي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر

لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان

ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء

بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة في الاية على الفناء وذهب

الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهو باطل مخالف للكتاب والسنة

والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلف الروايات

فيها فروي ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة الشرك بالله تعالى وقتل النفس

بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال

اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل

اكل الربا فزاد علي رضي الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان
مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع
بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها
فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان
بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت الى
ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة
المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان
لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين
بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اي العبد
المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة

ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه ما سيجيء من ان المراد بالكبائر [illegible]

الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا
وجوه الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج
المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة
او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن بخوف ورجاء العفو والعزم
على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان
كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع
امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف
في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة
انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق
والاقرار ينبغي ان لا يصير المصدق المقر كافرا بشيء من افعال الكفر
والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني ان الايات

اي على وجه يفهم منه ان كلا من اوقات الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي

والاحاديث ناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا كتب عليكم القصاص وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله
توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية وهي
كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا
على الصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار
لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير
المؤمنين احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم
على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل
السنة او كافر وهو قول الخارج (الخوارج) او منافق وهو قول الحسن البصري
فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن
ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما

اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه
ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا
للفاسق وقوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله
صلى الله عليه وسلم لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة
كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر
المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر فان الكفر
اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر
عن المعاصي بدليل الايات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن
حتى قال صلى الله عليه وسلم لابي ذر رضي الله تعالى عنه لما بالغ في السؤال
وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر احتجت الخوارج بالنصوص
الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله

فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم

الفاسقون وقوله صلى الله عليه وسلم من ترك صلوة متعمدًا فقد كفر وان

العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله

تعالى لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزى

اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظواهر

للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد

على ذلك على مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد

بهم **والله لا يغفر ان يشرك به** باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى

انه هل يجوز عقلًا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلًا وانما علم عدمه

بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلًا لان قضية الحكمة التفرقة بين

المسيء والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة

اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضًا الكافر يعتقده حقًا ولا

يطلب له عفوًا ومغفرةً فلم يكن العفو عنه حكمة وايضًا هو اعتقاد الابد فيوجب

جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب **ويغفر ما دون ذلك لمن**

يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها خلافًا للمعتزلة وفى

تقرير الحكم ملاحظة للاية الدالة على ثبوته والايات والاحاديث فى هذا المعنى

كثيرة والمعتزلة يخصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا

بوجهين الاول الايات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة والجواب

انها على تقدير عمومها انما يدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص

فى العفو فيخصص المذنب المعفو عن عمومات الوعيد وزعم البعض ان الخلف

فى الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل

للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى والثانى ان المذنب اذا علم

انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على ذنبه واغراء للغير عليه و

هذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب

ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة

بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجرا

ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة

ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى

لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون للسؤال

والمجازاة الى غير ذلك من الايات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة

الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه

لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا

كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة

هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان

الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد

من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا

ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم **والعفو عن الكبيرة** هذا مذكور في

ماسبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو

كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله **اذا لم يكن عن استحلال**

والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا

تأول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان

عنهم **والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر**

بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ماسبق

من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم

لما لم يجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى

فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة

في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم

وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم

بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعلق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه

حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله صلى الله

عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في

باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا

يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى

وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها

على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها

تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا

بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر

مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد

اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحق

العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة

بمعنى طلب العفو عن الجناية **واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون**

في النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة

خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار

ثم يدخل النار بالاجماع لانه باطل فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى

ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا و

لقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات الى غير ذلك من النصوص

الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهب المعتزلة الى ان من ادخل النار هو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب عن الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد في النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفى وان شاء

عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من يتعد جميع الحدود وكذا من احاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر **والايمان** في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به امنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق وليس

حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى المخبر او الخبر من غير
اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم
على ما صرّح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبّر عنه بالفارسية بكرويدن
وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان
العلم اما تصور واما تصديق صرّح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل
هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه
شيئا من امارات التكذيب والانكار كما فرضنا ان احدا صدّق بجميع ما
جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وسلّمه واقرّ به وعمل به ومع ذلك شدّ الزنار بالاختيار
او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت
يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان

الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع
هو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من عند الله تعالى
اي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله
تعالى اجمالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي
فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع
لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
والاقرار به اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار
قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة
قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل
المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال او
في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره المصنف من ان الايمان هو

التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة
وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار
شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة
فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تع وان لم يكن مؤمنا في
احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو
اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تع
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تع وقلبه مطمئن بالايمان وقال
الله تع ولما يدخل الايمان في قلوبهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت
قلبي على دينك وقال صلى الله عليه وسلم لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله
هلا شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا
يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا

كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانهم من غير استفسار عما
في قلبهم قلنا لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا
عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم
احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي
صلى الله عليه وسلم مؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان
قال الله تع ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين
وقال الله تع قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه
احكام الايمان ظ وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تع
والنبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة
كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان

وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان
ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد
كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين
والمحدثين والفقهاء ان [الايمان هو] التصديق بالجنان وعمل بالاركان اشار الى نفي
ذلك بقوله **واما الاعمال** اى الطاعات **فهي تتزايد** في نفسها
والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال
غير داخلة في الايمان لما مر ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه
قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان
الذين امنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة
وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان
شرط صحة الاعمال كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن

مؤمن فلا كفران لسعيه مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع
اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال
كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا الاية على ما مر مع القطع
بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة
على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون
مؤمنا كما هو راي المعتزلة لا على من زعم انها ركن من الايمان الكامل بحيث
لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو راي الشافعي رضي الله عنه وقد سبق
تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان
لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم
والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل
له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه

باق على حاله لا تغيّر فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على
ما ذكره ابو حنيفة رضي الله عنه انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض
وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب
الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع
على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب
اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل
وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان
وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله
انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه
نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في
سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه

ضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال
من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظ ولهذا قيل ان هذه المسألة فرع
مسألة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة
التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان
تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال
ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث وهو ان بعض القدرية
ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل
الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم
مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق
يقينا وانما كان ينكر عنادا او استكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها

وبين التصديق بها واعتقادها لم يصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور

فى كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار

المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل راس

العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم

فحصل له معرفة انه جدار او حجر هذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق

هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك فى القلب

من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق

من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية

لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا فى انها بالاثبات او النفى

ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول

لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل

تلك الكيفية يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع

الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد

بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفى المعرفة اذ قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان

تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه

يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق

سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير

الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار

وما هو من علامة التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد لان الاسلام

هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة

التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين

فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح فى الشرع ان يحكم على

الايمان والاسلام واحد

احد بانه مؤمن وليس بمسلم او بالعكس ولا نعني بوحدتهما سوى ذلك و
ظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما
عن الاخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى
فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته
وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما
فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من امن ولم يسلم او اسلم ولم
يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر فقد ظهر بطلان قوله
فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر
في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الاية بمعنى الانقياد الظاهر
من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق

تصديق في باب الايمان فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال
لا التصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال صلى الله
تعالى عليه وسلم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا
الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم
الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا
وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا
لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لانه ان كان

للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشية الله تع

او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله والتبري

عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا

قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي

الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين و

ليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تع لان الشباب ليس

من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما

يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تع

وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي

هو به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف و

حصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تع اولئك هم المؤمنون

المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشية

الله تع ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تع

بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة

حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان

والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة

على ما اشير اليه بقوله تع في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله صلى الله عليه وسلم

السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى بطلان ذلك

بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان والشقي قد يسعد

بان يؤمن بعد الكفر والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دون

الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تع لما ان الاسعاد تكوين

السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله تع ولا على

صفاته لما مر ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في
المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال
وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله
في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثاني في
ارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله
وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح
الدنيا والاخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة اي
مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى
الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح
وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب
اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته و

وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال فقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر
مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة وبالثواب ومنذرين لاهل الكفر
والعصيان بالنار وبالعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان
فبانظار دقيقة لا تتيسر الا لواحد بعد واحد ومبينين للناس ما يحتاجون
اليه من امور الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب
والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز
عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل
للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات
لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا تظهر للعقل
الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه
فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى

وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم اى الانبياء بالمعجزات الناقضات

للعادات جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يدى مدعى النبوة عند

تحدى المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول على وجه يعجز المنكرين عن اى المعارض

قوله ولما بان الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل

الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور

المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من الجماعة

انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك

وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه

فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى

لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه

فى نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احدى

احدى طرق العلم كالحس ولا يقدح فى ذلك العلم امكان كون المعجزة من عند

غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير

ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح فى العلم الضرورى الحسى بحرارة النار امكان

عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء

ادم عليه السلام واخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وعلى اله وصحبه وسلم

اما نبوة ادم فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى زمنه

نبى اخر فهو بالوحى لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون

كفرا واما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى

النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر

كلام الله وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة

منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف

آدم عليه السلام اول الانبياء [illegible]

الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه

فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم

علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شان العلوم العادية و

ثانيهما انه نقل عنه صلى الله عليه وسلم من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك

منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها احادا كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه

وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها احادا وهي مذكورة

في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله

قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه

حيث يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله

لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه

مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور

في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه

ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه

ويحيي اثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين

اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام

والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية

والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين

كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد

دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث

الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه اخر الانبياء وان نبوته لا

تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى

عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت

فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم

ثم الصحيح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته

اولى وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان

النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف

واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا

والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى

منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في

ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم

او يخرج منهم من هو منهم ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد

على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا

الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على

اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب

وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل مخالفة الواقع

وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم

خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين

عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين

لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء

معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام

وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم

عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده

بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف

في امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما

الصغاير فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق
الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا
ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على
امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة
المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة
كعهر الامهات والفجور والصغاير الدالة على الخسة ومنع الشيعة
صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار
الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية
فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف
عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة و
وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة وافضل الانبياء محمد صلى الله

الله عليه وسلم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس ولا شك ان خيرية
الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال
بقوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد ادم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه
افضل من ادم بل من اولاده والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره على ما دل عليه بامره
قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا
دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في
شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه
الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس
وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر
ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان

جنساً واحداً مخصوصاً فيما بينهم صحّ استثناؤه منهم واما هاروت وماروت
[تغليباً]
فالاصحّ انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انّما هو على وجه المعاتبة
كما يعاتب الانبياء على الزلّة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلّمان السحر.
ويقولان انّما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل
به **ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبيّن فيها امره ونهيه**
ووعده ووعيده وكلّها كلام الله تعالى وهو واحد وانّما التعدّد
والتفاوت في النظم المقروّ والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو
القرآن ثمّ التوراة ثمّ الانجيل ثمّ الزبور كما انّ القرآن كلام الله تعالى
[الا انّ نظمه معجز بخلاف سائر الكتب ٢]
واحد لا يتصوّر فيه تفضيل ثمّ باعتبار الكتابة والقراءة يجوز ان يكون
بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل انّ قراءته افضل
لما هو انفع او ذكر الله فيه اكثر ثمّ الكتب الباقية قد نسخت بالقرآن

بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها **والمعراج لرسول الله صلى الله**
عليه وسلّم في اليقظة بشخصه الى السماء ثمّ الى ما شاء الله تعالى من العلى حقّ
اي ثابت بالخبر المشهور حتى انّ منكره يكون مبتدعاً وانكاره وادّعاء استحالته
انّما يبتنى على اصول الفلاسفة والّا فالخرق والالتيام على السموات جائز و
الاجسام متماثلة يصحّ على كلٍّ ما يصحّ على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلّها
فقوله في اليقظة اشارة الى الردّ على من زعم انّ المعراج كان في المنام على ما روي
عن معاوية انّه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله تعالى
عنها انها قالت ما فقد جسد محمّد صلى الله تعالى عليه وسلّم ليلة المعراج
وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بانّ
المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه و
كان المعراج للروح والجسد جميعاً وقوله بشخصه اشارة الى الردّ على من زعم

انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار
والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك
وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى
بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف
اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى
طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب
والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك
احاد ثم الصحيح انه صلى الله عليه وسلم انما راى ربه بفؤاده لا بعينه **وكرامات**
الاولياء حق والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب
على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات
وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا

لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى
النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة و
من بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كان التفاصيل
احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من صاحب سليمان عليه الصلوة
والسلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما
يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جدا فقال
فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة
البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو
اصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة
وظهور الطعام واللباس والشراب عند الحاجة كما في حق
مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى

اتى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء
وفي الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما
وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين يدي سلمان
وابي الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فتكلم الكلب
لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق
بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق لهذا انما خلقت
للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم وقال النبي امنت بهذا وغير ذلك

اي بان ربي قادر على تكلم الحيوانات واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية الهم من الاعداء

من الاشياء مثل رؤية عمر رضي الله تعالى عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه
بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل
لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد
السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وامثال هذا اكثر

الكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز
ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي عن غير النبي اشار
الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي
هو من احاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة
لواحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون الولي
وليا الا ان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار باللسان والقلب
برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي
الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده
والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر
من قبله او من قبل احاد من امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى
نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار

خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل

البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية

وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه الصلوة والسلام

اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه الصلوة والسلام

ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل

بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم

ولو اريد كل بشر يوجد في الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام

ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم

في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق رضي الله تعالى عنه

الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين

رضي الله تعالى عنه لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية

رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال صلى الله عليه وسلم

لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رضي الله تعالى عنه

من عباد الله تعالى وخالص اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا

وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما احكموا بذلك

واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة

مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات

وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله تعالى عنه حيث

جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف

انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة

ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم

في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على اهل الزمن

صلى الله عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله تعالى عنهم ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله صح

وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
في سقيفة بني ساعدة واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر
فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف منه
ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي رضي الله تعالى عنه
كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف
يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على الباطل
وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه لما ايس من حياته
دعا عثمان رضي الله تعالى عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله تعالى عنه
فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة
فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله تعالى عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان
عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله تعالى عنه

عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف
وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله تعالى عنهم ثم فوض الامر
خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه
وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع
والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا فاجمع
كبار المهاجرين والانصار على علي رضي الله تعالى عنه والتمسوا منه قبول الخلافة
وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات
والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطا في الاجتهاد وما وقع من
الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسألة وادعاء كل من
الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين
فمذكور في المطولات والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة

الخلافة بعدي ثلثون سنة [illegible]

لقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا
وقد استشهد علي رضي الله تعالى عنه على راس ثلثين سنة من وفات رسول الله
صلى الله عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء
وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة كانوا متفقين على خلافة
العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز رحمه الله مثلا ولعل المراد
ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون
ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب الامام
واجب انما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل
سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله صلى الله عليه وسلم
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا
اهم المهمات بعد وفات النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نصب الامام

الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات
الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم
بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم
واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة
الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد
وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار
والصغائر الذين ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامة فان لا اولياء لهم صح
قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له
الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال
امر الدين والدنيا كما تشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة
العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك

قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا لكنه يختل امر الدين وهو المقصود

الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكرتم ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون

الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون

ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم

فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا

الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخلافة اعم ولهذا

يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية

فالامر مشكل **ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا** ليرجع

اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام **لا مختفيا** من اعين

الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء **ولا منتظرا** خروجه

عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد والخلال نظام اهل

لغادر

اهل الظلم والفساد كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام

الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علي رضي الله تعالى عنه ثم ابنه

الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه

جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضى ثم ابنه محمد التقي ثم

ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي

خوفا ظه

وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت

جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام

وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض

المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء

بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى

الامامة كما في حق ابائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة

وايضا عند فساد الزمان واختلاف الاراء واستيلاء الظلمة احتياج
الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل **ويكون من قريش ولا يجوز**
من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله عنه يعني يشترط ان يكون
الامام قرشيا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الائمة من قريش وهذا وان كان
خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضي الله تعالى عنه محتجا به على الانصار
ولم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة
ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدليل امامة ابي بكر
وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وكانوا من قريش
فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن
هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي
بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس
بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان
العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه رضي الله تعالى عنه
ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر رضي الله عنه
لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط
بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي وكذا عثمان رضي الله تعالى عنه لانه
ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف
ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة
ابي بكر رضي الله تعالى عنه مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط
هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط
احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم

فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة
للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون
ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء
قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير
ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور
رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية
في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان
الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه **ولا**
ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل
المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها
واقدر على القيام بموجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع

ادفع للشر وابعد من اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى
بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف يصح جعل الامامة
شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز
هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك
من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد **و**
يشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة اي مسلما
حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات
عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في
مصالح الجمهور **سائسا** اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه
ورويته ومعونة باسه وشوكته **قادرا** بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته

على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام واستخلاص
المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخلّ بالغرض من نصب الامام
ولا ينعزل الامام بالفسق اى بالخروج عن طاعة الله والجور اى الظلم
على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء
بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع
والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط
للامامة ابتداءً فبقاءً اولى وعن الشافعى ان الامام ينعزل بالفسق والجور
وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية
عند الشافعى رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند
ابى حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية حتى يجوز للاب الفاسق تزويج
ابنته الصغيرة والمسطور فى كتب الشافعى ان القاضى ينعزل بالفسق بخلاف الامام

الامام والفرق بينهما ان فى انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة
لما له من الشوكة بخلاف القاضى وفى رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه
لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قُلّد الفاسق ابتداءً
يصح ولو قُلّد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلّد اعتمد عدالته فلم يرض
بقضائه بدونها وفى فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ
قضائه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة لا يصير
قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه **ويجوز الصلوة خلف كل بر**
وفاجر لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء
الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير
نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع محمول على
الكراهية اذ لا كلام فى كراهية الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا

يجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر

اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام فى عدم

جواز الصلوة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون

الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان

بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا **ونصلى خلف** (على) **كل بر وفاجر**

اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا الصلوة

على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هى من فروع الفقه

فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك

واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من

مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد

والنبوة والامامة على قانون الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة

حاول التنبيه على نبذ من المسائل التى يتميز بها اهل السنة والجماعة عن غيرهم

مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم

من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او

غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد **ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير**

لما ورد الاحاديث الصحيحة فى مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم

كقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد

ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ولقوله صلى الله تعالى عليه وصحبه وسلم

الله الله فى اصحابى الله الله فى اصحابه لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم

فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن

اذانى فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه ثم فى مناقب

كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة

رضى الله عنهم احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات

فلدعاة او تاويلات فسبّهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة

القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة

لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية

واحزابه لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن

واما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيره انه لا

ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين

ومن كان من اهل القبلة وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وسلم لبعض من اهل

القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره وبعضهم اطلق

اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على

جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضي به والحق ان رضا

يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه واستبشاره بذلك واهانة اهل

بيت النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها احادا

فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه

ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي صلى الله

عليه وسلم بالجنة حيث قال ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة

وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف

في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة

بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله

عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان

الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا

يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا

نشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة

والكافرين من اهل النار ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر لانه وان
كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل علي بن ابي طالب رضي الله عنه
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة ايام و
لياليها للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضي الله تعالى عنه عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة
اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت سبعين
نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة
ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي اخاف الكفر
على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه في حيز التواتر و
بالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك
رضي الله تعالى عنه عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في

في الختنين وتمسح على الخفين ولا نحرم نبيذ الجر وهو ان ينبذ
تمر او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما في الفقاع ونهي
عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه
من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد و
صار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه اهل السنة ولا
يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون مامونون
عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ
الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل
عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفر نعم قد يقع تردد
في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف
بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا يصل العبد

ما دام عاقلاً بالغاً الى حيث سقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات
الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض الاباحيين
الى ان العبد اذا بلغ غاية وصفاء قلبه واختار الايمان على الكفر من غير
نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر
وبعضهم الى انه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفكر
وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصاً
حبيب الله تعالى صلى الله عليه وسلم مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل
واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا احب الله عبداً لم يضره ذنب فمعناه
انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة
تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي
يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النصوص

النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص هنا ليس ما يقابل الظ
والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول عنها
عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا
الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة
لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل
وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيباً للنبي صلى الله
عليه وسلم واما ما يذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة على ظواهرها و فيها علم جميعه بالفروع في صح
مع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك
يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان
ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها القطعية من الكتاب
والسنة كحشر الاجساد مثلاً كفر لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله

صلى الله عليه وسلم في قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا كفر واستحلال
المعصية صغيرة وكبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي
وقد علم ذلك مما سبق والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر
لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى
والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كانت حرمته لعينه وقد
ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل
ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد
علم في دين النبي صلى الله عليه وسلم تحريمه كنكاح المحارم او شرب الخمر او
اكل الميتة او الدم او لحم الخنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء
بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ المسكر كفر اما لو قال
لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا

ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر
بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان
حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة
فقد اراد ان يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام
السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفي
النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلال اللواطة
بامرأته انه لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم
من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون
نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه
الرضاء ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة
يسألونه مسائل ويضحكون ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا

لو امر رجلاً ان يكفر بالله تعالى او عزم على ان يامر بكفرٍ وكذا لو افتى امرأة
بكفرٍ لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا
صلى لغير القبلة او بغير طهارة متعمداً يكفر وان وافق ذلك الكعبة
وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقاداً الى غير ذلك من الفروع
واليأس من الله تعالى كفرٌ لانه لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون **والأمن من الله تعالى كفرٌ** لانه لا يأمن مكر الله الا القوم
الخاسرون فان قيل الجزم بكون العاصي في النار يأس من الله وبكون المطيع في
الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان او عاصياً
لانه امّا آمن او يائس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل
القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا أمن لانه على تقدير العصيان لا يأس أن
يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان

ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي
اذا ارتكب كبيرة لزم ان لا يصير كافراً لليأس من رحمة الله تعالى ولاعتقاده
انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم
اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار
والاعمال بناءً على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم
لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة
الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل **وتصديق**
الكاهن بما يخبره عن الغيب كفرٌ لقوله صلى الله عليه وسلم من اتى
كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم
والكاهن هو الذي يخبر عن الكائن في مستقبل الزمان ويدعي
معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون

معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له تابعا من الجن وتابعة تلقى اليه الاخبار

ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى

العلم بالحوادث الاتية فهو مثل الكاهن وبالجملة الامر بالغيب امر

تفرد به الله سبحانه ونعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام

بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما

يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية

هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم

ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون

من ان الشيئية تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي

فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم

الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا

فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود او المعدوم او ما يصح

ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء

الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات

نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل

نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث

الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف

فلو لم يكن للاموات فيه نفع لما كان له معنى وقال النبي صلى الله عليه وسلم

ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا ما

شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت

فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال صلى الله

عليه وسلم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال صلى الله

عليه وسلم ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة

تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر من ان يحصر

والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني

استجب لكم ولقوله صلى الله عليه وسلم ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده

ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل صح

اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية

وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله صلى الله عليه وسلم ادعوا الله

وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل

لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر

فنفاه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو

الله تعالى لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد

نقض اقراره وما روي في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا

كافرا يستجاب محمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن

ابليس رب انظرني الى يوم يبعثون فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه

اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال الصدر

الشهيد وبه يفتى **وما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من اشراط الساعة**

من علاماتها **من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج**

ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها

فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفاري

اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر

الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال

والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج

ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف

بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث
الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث وآثار في تفاصيلها
وكيفياتها فلتطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات
والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض
الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع
فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة
حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه راي المجتهد وتحقيق
هذا المقام ان المسألة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم
معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يكون من الله تعالى دليل
عليه او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال
جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب

اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه
فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا فلا خلاف على هذا المذهب
ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر
الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي
منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب
في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه واركانه فاتى بما كلف
به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاد باقامة الحجة القطعية التي مدلولها
حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول قوله تعالى شأنه
ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين
صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب
الحكم ح وفيه نظر الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين

الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى قال صلى الله تع عليه وسلم
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وفي حديث
اخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه
ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة رضي الله
عنهم بعضهم بعضا في الاجتهاديات الثالث ان القياس مظهر وثبت
فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت
بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة
نبينا صلى الله عليه وسلم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف
الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب
وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن متمسكات المخالفين يطلب
من كتابنا التلويح في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة

ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة — وعامة البشر صح

اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل
رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول
ان الله تع امر الملائكة بالسجود لادم عليه السلام على وجه التعظيم
والتكريم بدليل قوله تع حكاية ارايتك هذا الذي كرمت علي وانا
خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى
بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله
تع وعلم ادم الاسماء كلها الاية ان القصد منه الى تفضيل ادم
على الملائكة عليهم السلام وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم
الثالث قوله تع ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران
على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع

وما توقف فيه ابو حنيفة رضي [illegible] فضل الانبياء على الملائكة والدهر [illegible] والجلالة والخنثى المشكل
وفي وقت الختان وفي تعلم [illegible] الطب [illegible] الجن هل يدخلون الجنة [illegible] وفي كل اطفال المشركين
[illegible]
[illegible]
[illegible] وفضل الاوقات [illegible]
هذا النسخة كتبنا [illegible]

١٠٠

عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معمولا به فيما عدا ذلك والحاصل
فان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل
الفضائل والكمالات العلمية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب
وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان
العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون
افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا
بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادي الشرور
والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة
عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلاسفة
دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون
منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين

ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم
المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء
وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود
او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى فالتقديم اولى الرابع قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترقي
من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان
ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء عليهم السلام والجواب
ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من ان يكون عبدا من عباد الله تعالى
بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وقال تعالى يبرئ الاكمه والابرص و
يحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف

وقف و تقدیم بکتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
ابوالوفا معتمدی کردستانی
کتابخانه ...

من ذلك المسيح ولا هو اعلا منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم

ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واوجه من ابراء الاكمه

والابرص واحياء الموتى والتردد والعلو انما هو في امر التجرد والظهار

الاثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا

دلالة في الاية على افضلية الملائكة

عليهم الاف تحية وسلام

استراحت واشتغلت انامل امال العباد والطلاب بالذى

لا يدخل في التعداد والحساب عن الاشتغال بكتابة هذه الاوراق

في اليوم التاسع من العشر الثالث من شهر صفر المظفر من سنة ١٢٩٢

الف ومائتين وتسعين واثنين ولم اكن مجتهدا في طرافة الخط بل

كنت مكتفيا بالتسنيخ فقط والله الموفق في الحال للكمال وهو حسبي

وعليه التوكل وانا الحقير الفقير مصطفى اوصله الله الى ما يتمناه

باز بینی شد
۱۳۵۳ خ

باز بینی شد
۱۳۷۹ ش

وقف و تقدیم بکتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
ابوالوفا معتمدی کردستانی